

0. Introducción.

El propósito de este trabajo es doble, exegético y sistemático. Por lo que hace a lo primero nos proponemos mostrar cómo, *toda vez que el “símil de la caverna” ha ocupado reiteradamente a Heidegger en sus escritos de los años 30 y 40*, la reflexión platónica sobre el lugar y el papel del filósofo en su relación con la verdad constituye el eje de la meditación heideggeriana sobre el lugar del pensador, así como, también, sobre su propio papel como pensador, incluyendo su *affaire* “político”. Lo mismo que podrá decirse también del propio Platón.

El objetivo sistemático es, pues, dilucidar el ser de *el* filósofo en su esenciarse como *el* político. Esto quiere decir, tal es nuestra tesis, que la filosofía no puede darse si no es como un particular concernimiento óntico, esto es, de el ente que en cada caso somos nosotros mismos, y que, por ello, siempre al cabo de esa particular forma que es la facticidad. Digámoslo de modo grueso, que no hay filosofía si no es siempre y al mismo tiempo en y como tarea de *quien* hace filosofía, siendo algo así como 'política' o 'lo político' el nombre señalado para esa facticidad propia del pensar.

Nótese que esta dilucidación parte de una particular interpretación de la filosofía y del ser, anclada en la facticidad, y no del singular devenir biográfico de alguien llamado “Platón” o “Heidegger”. No obstante, advirtamos que lo que sí es relevante es la interpretación que uno y otro hicieron de sí mismos, pues esta autointerpretación, tanto por lo que hace a Platón como por lo que hace a Heidegger, no es sino una suerte de *ensayo en ellos mismos*, si se nos permite la expresión, un ensayo que a nuestro juicio es inalienable de la facticidad de la filosofía.

Vamos a llevar adelante este doble propósito de acuerdo con la estrategia hermenéutica que consiste en procurar el tránsito de Heidegger a Platón, y de Platón a Heidegger, como una suerte de reverberación, y esto en punto a ciertas cuestiones o motivos, cuyo nombre señalado por uno de ellos hará de hilo conductor para el otro.

1. Cuestiones hermenéuticas y textuales.

A. Comencemos reparando en un hecho textual que tiene un importante alcance hermenéutico en Heidegger. Nos referimos a la reiteración durante los años treinta de la interpretación del, como lo llama Heidegger, “símil [*Gleichnis*] de la caverna”. Este texto ocupará dos de los cursos impartidos en Friburgo a comienzos de los treinta, el de semestre de invierno de 1930/31, *De la esencia de la verdad. Sobre el símil de la caverna y el Teeteto de Platón* (GA 34) (es el curso que está a la base de *La doctrina platónica de la verdad*), y, sobre todo, esto es, en punto a lo que aquí queremos dilucidar, el curso del semestre de invierno de 1933/34, durante el Rectorado, y que, con

el mismo título que tuvo lugar dos años antes, *De la esencia de la verdad* (GA 36/37) constituye básicamente una repetición de aquel, con algunas modificaciones que aluden a este nuevo contexto. Estos textos se completan con otro texto coetáneo, y que habría que considerar como parte de la misma reiteración, *De la esencia de la verdad*, que es el texto corregido de una conferencia que Heidegger pronunció entre 1930 y 1932 (y por tanto, en cierto modo, el que podría considerarse como el texto matriz). Sin embargo, si consideramos que la interpretación de Heidegger quiere ser no menos una lectura del sentido mismo de *República* y por tanto una meditación sobre la esencia de lo político, a estos textos debemos añadir aún otros dos: el curso de semestre de invierno de 1936/37 *Nietzsche: la voluntad de poder como arte* (ahora en GA 43 y que apareció originalmente en el primer volumen de *Nietzsche*), que contiene el comentario a la interpretación platónica del arte, y el curso impartido en el semestre de invierno de 1943/44 sobre Heráclito y Parménides (luego recogido en la GA 54 como «*Parménides*»: cf. Heidegger 2005: 215), donde aparece el comentario al “mito de Er”. Así, para comprender la meditación de Heidegger sobre Platón y sobre ‘lo político’ a partir de Platón debemos considerar todos estos textos teniendo presente que lo pensado durante el año del Rectorado (y nos referimos tanto al curso como al texto de la *Autoafirmación de la Universidad alemana*) pertenece a una misma meditación de Heidegger que atraviesa los años treinta y que se consuma en la década siguiente. Una meditación en la que, si bien la lectura de Nietzsche es la clave de la dirección que toma, no abandona nunca del todo a Platón como hilo conductor de la interpretación de la verdad (que no de la interpretación metafísica de la verdad). Por eso vale la pena reparar en que los textos de comienzos de los treinta vieran la luz a principios de la década siguiente: *De la esencia de la verdad* apareció en 1943, y *La doctrina platónica de la verdad* se publicó por primera vez en 1942 (para esto cf. Heidegger 1996b: 482).

Ahora, si queremos expresar el sentido de estos hechos textuales, podríamos decir, sumariamente, que *Platón es la figura que hace posible el tránsito de la analítica existencial a la interpretación de la política en Heidegger* (lo que quiere decir también que Platón es la figura señalada de la autointerpretación de Heidegger). Esto podemos matizarlo aún más diciendo que la interpretación de Platón permite que esa interpretación de la política gane un cariz marcadamente existencial, que es donde habría que situar la figura de “el filósofo”. Esto es lo que se puede colegir de los textos de los años treinta, en los que el problema de la filosofía elude sistemáticamente su inclusión en un contexto llamado “la cultura”, y por tanto, también en cierta forma, que haya algo así como “la filosofía” (sobre el rechazo de la cultura como figura y horizonte de la filosofía cf. Heidegger 1989a: 10; 1983: 115; 2005: 156), para retraerse y sostenerse en un lugar mucho más modesto, que es el lugar y la estancia de “el filósofo” en la verdad, el problema del lugar y el modo de todo habérselas con la finitud. La insistencia de Heidegger en estos años en el “símil de la caverna” apunta a una profundidad o a un calado mayor en esta misma dirección. Pero no porque Heidegger haya llevado el análisis de la existencia a su propia vida (de la misma manera que tampoco el símil ha de llevarse a la vida de Sócrates, que no sería otra vida que la del propio Platón —ahora, en «1.b», diremos algo más sobre esto), sino porque la filosofía no puede escapar a su, vamos a llamarlo así, concernimiento genuinamente óntico: lo que quiere decir, el concernimiento por los entes que no son yo mismo y por ese ente que soy yo mismo. O bien, toda vez que la pregunta por el ser no puede considerarse separada de quien hace la pregunta por el ser y su particular concreción fáctica; que es el hecho, expresado en *Ser y tiempo*, de que la comprensión de ser acontece a un ente entre otros entes. La filosofía, por tanto, sólo se podrá juzgar en y como el modo de ser de ese ente, el ente que, concernido, se las ha con esa su condición, y que es donde

emerge la relevancia de “el filósofo”. Lo cual, como hemos dicho más arriba, sí puede colocarse en la cuenta de la autointerpretación.

B. En el caso de Platón la importancia textual juega en la misma dirección sólo que de otro modo. Por una parte, para Platón la cuestión del ser, bajo la pregunta por el *eídos* de lo que hay, no deja de estar siempre presente en la figura de quien pregunta. Ni siquiera podría decirse que sea *República* el texto en el que se vincula además esta pregunta con la constitución y el destino de la *pólis*, pues toda pregunta por la virtud, la que orienta y marca los llamados diálogos “socráticos”, es ya una pregunta que camina en la dirección de comprender el ajuste y conjunción de la multiplicidad de eso que es el “alma” y que, como ha coincidido buena parte de la literatura secundaria, constituye el otro nombre señalado, es decir junto con el de “pólis”, para el lugar o la estancia del *eídos* y de la pregunta por el *eídos* que es la filosofía. En lo que sigue diremos algo más sobre esto. Ciertamente el diálogo *República* se plantea de modo expreso la pregunta que incoa todo preguntar que se quiera filosofía y lo sitúa de modo expreso en punto a la cuestión de la justicia, *dikaíosyne*, que es el nombre del ajuste y conjunción de la multiplicidad de lo ente que es la *pólis*. Por eso si tenemos algo así como “el filósofo” en Platón, es justamente como el lugar señalado para pensar ese ajuste, el saber de ese ajuste y conjunción.

Por eso puede decirse que la estrategia de Platón en punto a “el filósofo” no es otra que la de apuntar su lugar y condición siempre y únicamente desde la *problematicidad* de eso que le es cuestión y que, como también se ha señalado reiteradamente de la filosofía platónica y de su estrategia expositiva, no puede nunca presentarse más que como lo que se sustrae y no puede encontrarse en lo ente, que es justamente el *eídos* (y lo que explica, una tal sustracción queremos decir, el reiterado fracaso de los diálogos). “El filósofo” es, así, el nombre para la dificultad de la filosofía en su búsqueda e intento de fijar el ser de lo ente que incoa todos los diálogos. Siempre de alguna manera en punto a la consideración del ajuste de la *pólis*, que, como se muestra expresamente en *República*, es el verdadero sentido de la pregunta por la virtud, esto es, la pregunta por el saber o, habría que decir mejor, por el saber *sin más* (de la misma manera que la *pólis* no es un lugar, sino el lugar sin más). Tanto es así que Platón no escribió nunca un diálogo titulado “El Filósofo”, como sí lo hizo con “El Sofista” y “El Político”, siendo esta no-escritura (del todo intencionada, y los comentaristas coinciden en que la referencia a este diálogo no significa en modo alguno un plan de trabajo sino un recurso retórico) la señal más relevante de la dificultad y problematicidad de lo que estaba en juego. (De la misma manera que, como también se ha señalado y volviendo a Heidegger, éste nunca escribió una “Política”, ni una “Ética”, ni siquiera una “Ontología”: cf. Leyte 1991: 125-6.)

También es una indicación de esta estrategia el que “el filósofo” aparezca siempre en diálogo con otros, y que sean esos otros en cierto modo los que aglutinen el problema. De hecho, es significativo que esos otros sean siempre personajes históricos, lo que no querrá decir que Platón busque en alguien, no ya la respuesta, sino justamente el aspecto o *eídos* que se busca reconocer, pero sí que la pregunta y la búsqueda sólo puede incoarse desde la inalienable concreción fáctica de quienes hablan y habitan la *pólis*. Lo que nos lleva a la cuestión de la autointerpretación de Platón. Podría decirse que Platón no hace otra cosa que elidirse continuamente en los diálogos. El único momento en que no lo hace son justamente las *Cartas*, en donde, incluso (nos referimos a la *Carta VII*), no dejará, si ello es posible, de omitirse y llevar el asunto al ámbito que es “el alma”. Por eso, o bien nos encontramos con que se trata justamente de tratar ese ámbito, y *El Banquete*, *República* y *Leyes* son nombres señalados para ese ámbito, o

bien son otros quienes tienen que propiciar y asumir la búsqueda, *Laques*, *Alcibiades*, *Teeteto*, etc. Por lo mismo, si tiene que poder encontrarse la figura de “el filósofo”, éste nunca será el propio Platón sino, como hemos dicho antes, aquel que sólo esté como el lugar del problema y la dificultad, “Sócrates”, primero, y después “Parménides”, “el Extranjero”, “el Sofista”, etc. Esta pertinaz autoelisión no elude sin embargo la necesidad de un punto de vista genuinamente fáctico y afincado históricamente, que a nuestro juicio constituye el punto de partida y el presupuesto hermenéutico de la búsqueda del *eídos*, precisamente toda vez que el ámbito de esa búsqueda es también “el alma”. Porque el alma no es, lo mismo que la *pólis*, el nombre relevante del ajuste y conjunción por el que se pregunta el filósofo, sino que constituye el ámbito en el que sólo puede tener lugar ese concernimiento ontológico que es la pregunta por el ser y cuya marca, fáctica y ónticamente inalienable, no puede eludir dicho concernimiento. El alma de “Alcibiades” o de “Menón”, pero también la *pólis* de “Atenas” o de “Esparta”.

2. *Alétheia* y *pólemos*. La esencia conflictiva de la verdad.

A. Heidegger ha insistido en el carácter de conflicto que supone el des-ocultamiento. Este conflicto constituye, por una parte, la estructura formal de la *alétheia*, pero también, y no en menor medida, anuncia el concernimiento óntico que es la figura de “el filósofo”. Para ver esto vamos a comenzar exponiendo los cuatro estadios que Heidegger distingue en el “símil de la caverna”. Cada uno de los estadios corresponde a un nivel distinto de des-ocultamiento, lo que quiere decir también un nivel distinto de conflicto.

(I) El primer estadio es el de la situación del hombre en la caverna. Aunque aquí todavía no estemos ante la verdad en sentido propio, las sombras constituyen ya algo no-oculto, *Unverborgene*, toda vez que considerar que lo que ven en la pared es lo ente mismo. Este estadio corresponde al de la cotidianidad, donde hay un cierto saber de lo ente, pero justamente sólo a costa de no poder reconocer la diferencia como tal, a lo ente en *tanto que sombras* [Heidegger 1997: 29] (digamos, volviendo a Platón, que es la comprensión que corresponde al puro uno y uno y uno de la acumulación: 516 c-d).

(II) El segundo estadio corresponde a la liberación de uno de los que están encadenados. Así se gana un paso hacia lo “*más desoculto*” [1997: 32]. Pero lo que importa para comprender el conflicto son dos aspectos, en los que aparece por primera vez cierta la determinación óntica que buscamos. Primero, el prisionero es sacado de su estado de manera forzada (el verbo que emplea Platón es *anagkázēin*: 515 a) y también es forzado a mirar hacia la luz del fuego que proyecta las sombras. Esto le producirá dolores (*álgōi*). Segundo, este paso a lo más desoculto es tomado como una suerte de liberación que, paralelamente, no podrá considerarse todavía como el ser-libre en cuanto tal.

(III) En el tercer estadio el prisionero tiene que volver a ser forzado, *bía*, a salir a la luz del sol, donde de nuevo se verá expuesto a dolores. Correlativamente a ser forzado, el prisionero se resiste. Por lo mismo, en el nuevo espacio tiene que ir acostumbrándose y de manera lenta. Esto significa que la liberación no se lleva a cabo en el acto sino que constituye más bien “una perseverancia (*Ausdauer*) y un ánimo (*Mut*) duradero” [ibid: 43]. Lo que constituye el aspecto esencial de este estadio es que el ámbito en el que se encuentra lo más des-oculto, que ahora sí es tal (lo *aléthestata*), no constituye un mejor conocimiento que asegure el dominio sobre lo ente, sino que es para el hombre ex-posición radical (la *Ex-sistenz*). Esto es así toda vez que lo no-oculto pertenece a un juego de des-encubrimiento, *Entbersamkeit*, esto es, toda vez que el

mostrarse de lo ente sólo puede acontecer como un arrancar lo ente a su inalienable encubrimiento, al cabo del que se encuentra siempre y en todo momento. Corresponde este juego al que en el lenguaje de *Ser y tiempo* se presenta entre autenticidad e inautenticidad y que ahora va a ocupar el devenir de lo ente y del hombre como mercancía y objeto disponible y calculable frente a la tarea del pensar. Sólo que con la novedad, vamos a decirlo así, de sacar por primera vez todas consecuencias para el ese ente expuesto y que persiste en tal exposición que es el filósofo. En lo que, como hemos apuntado más arriba, sería una suerte de profundización en la existencialidad del comportamiento respecto de sí mismo (y, así, Heidegger ha señalado que en el primer estadio los prisioneros no sólo no guardan una justa relación con lo ente, que no comprenden como sombras, sino tampoco entre sí mismos [ibid: 25]). La filosofía constituye de este modo el ámbito señalado de *peligro* para el hombre (es una “*Gefahrenzone*”, dice Heidegger [ibid: 77]), allí donde está expuesto y desamparado ante el encubrimiento.

(IV) El cuarto estadio constituye la consumación de ese modo de exposición que es la filosofía, porque, como dice Heidegger, ya no aparece más la cuestión de la verdad sino que ahora se trata del destino del filósofo. Lo que debe entenderse aquí: como el acaecer que concierne de modo más radical a cada uno de nosotros. Por eso la determinación esencial de este estadio es la amenaza y la puesta en peligro que supone *la muerte*, la muerte como destino [ibid: 81]. La muerte en la caverna, porque la esencia del des-ocultamiento es el permanente peligro de encubrimiento, que es lo que constituye a la postre el fondo de la caverna y lo que se gana finalmente cuando se consuma el movimiento de regreso, y que es donde gana su verdadero sentido *actual*.

Comencemos abundando en la esencia del conflicto de la verdad. El conflicto es el nombre para el juego de la finitud, que, aquí, en punto a la verdad, Heidegger expresa como la contra-posición, *Auseinander-setzung*, de la verdad y la no-verdad [Heidegger 2001: 186]. El hecho de que al cabo de la verdad siempre se encuentra el estado de oculto, *Verborgenheit*, y, sobre todo (esto quizás se exprese mejor como), el encubrimiento. La no-verdad constituye el peligro constante de encubrimiento, distorsión y apariencia que va de consuno con ella y, por lo mismo, la verdad constituye una particular insistencia de lo manifiesto, en modo alguno una posesión [ibid: 188]. Esta simultaneidad y copertenencia de los términos del juego es lo que se quiere pensar justamente con la idea de conflicto y contra-posición. Por eso en la conferencia *De la esencia de la verdad* leemos que “en *el mismo instante* [subrayado J.G.F.] del mundo en el que tiene lugar el inicio de la filosofía comienza también el *marcado y abierto* dominio del sentido común (la sofística)” [Heidegger 1996a: 199].

Heidegger se refiere reiteradamente durante el curso de 1933/34 a este conflicto en términos de lucha, *Kampf*, término que marca la diferencia respecto del texto leído dos años antes [Heidegger 2001: 184-5] y que aparece también en el Discurso [1989: 17]. Esto podría considerarse como la consecuencia inevitable de este nuevo momento histórico. Lo mismo que las referencias al pueblo, *Volk*, como parte del proceso que debe incoar la filosofía [ibid: 188]. Como Heidegger reconoce, y aunque nos movamos en el terreno de la autointerpretación (que, como dijimos más arriba, podemos considerar como otro más de los textos a interpretar), es claro que vio en el movimiento nacionalsocialista una *salida*. Pero también lo es que siempre consideró, y creemos que no sólo como parte de su aceptación del Rectorado, que verse concernido por ese movimiento pertenecía y era solidario con la clase de acontecimiento que, ya desde hacía al menos tres años, venía dilucidando en punto a la verdad y a su interpretación como *a-létheia*. Esto es, con Platón como hilo conductor, según anticipamos antes. Por

eso hay algunas indicaciones relativas al conflicto que alberga el des-ocultamiento que tiene un cariz marcadamente existencialista.

(i) En la autointerpretación de la época del Rectorado Heidegger insiste en que con la expresión *Kampf* tiene que pensarse filosóficamente el *pólemos* heraclíteo [1989: 30-31], como ese particular juego de ex-posición y peligro en el que el encubrimiento siempre está al cabo de la mostración del ente en su ser. En el curso encontramos un comentario expreso de esta sentencia [2001: 90 y ss.] en la misma dirección: la sentencia de Heráclito “no es atingente en modo alguno al luchar comprendido como conducirse del hombre, sino al lugar *de todo* ente” [ibid: 91; sub.orig.]. Asimismo, en el curso que impartió con el mismo título dos años antes Heidegger habla de una “lucha *originaria*” [1997: 92]. Como decimos, lo que Heidegger quiere salvar con estas matizaciones es justamente la originariedad existencialista del conducirse del filósofo en esta lucha, así como la clara conciencia de que no se trata de algo que pueda resolverse en modo alguno (que será algo que no podrá consumarse nunca “en un espacio de tiempo que llegue a 1934 o 1935, sino quizás hasta 1960” [Heidegger 2001: 185]). De hecho, lo que se oculta tras la apariencia es que el ser mismo se sustrae, que es lo que constituiría la ocultación originaria, lo que significa que no hay otro despejamiento que el anuncio y el sostenimiento de esta ocultación en cuanto tal, que es lo que Heidegger llama también en estos textos “misterio”. En todo caso, ante la insistencia del ocultamiento lo que se exige de la filosofía es un determinado temple, que es donde encontramos al “filósofo” Heidegger. El temple de quien es dueño de sí mismo (Heidegger alude a esto en el curso de 1930/31 [Heidegger 1997: 83]) y cuyo hacer tiene que sostenerse persistir y mantenerse firme frente a los encadenados [ibid: 89].

(ii) La autointerpretación del conflicto tiene todo que ver con la interpretación de la libertad. Como recuerda Heidegger, la verdadera libertad no se encuentra en lo abierto fuera de la caverna, sino más bien en el trabajo de liberar a los prisioneros. La libertad consiste en el compromiso con lo ente, lo que quiere decir también en la insistencia en liberar, por medio de la fuerza, a alguno de los prisioneros. El filósofo tiene que lograr en el prisionero una sacudida que le saque de este su estado, y tiene que hacerlo también con violencia [ibid: 85]. Es el trabajo de lo que luego llamará *Ent-schlossenheit*, la constricción y esfuerzo de entrar y sostenerse en lo abierto del pensar [1996a: 199].

(iii) Por último, es sobre todo en la relación del filósofo con la muerte que se aprecia esta raíz existencialista. La muerte, lo mismo que ya se vio en la analítica de *Ser y tiempo*, no es un acontecimiento del hombre, el hecho físico de dejar de existir [2001: 182], ni tampoco un hecho arbitrario [1997: 81], sino que constituye la señalada indicación de que el hombre nada puede contra “una impotencia intrínseca de la vida” [2001: 182]. Porque pertenece al ocultamiento que ciertas cosas sobrepasen al hombre y que el hombre ceda ante ellas. Concretamente los templos de “*phóbos*, *álogos*, *hýpnos*” [ibid: 229], constituirían los modos existencialmente señalados, para cualquiera y no particularmente para el filósofo, aunque en éste tenga que darse ese particular concernimiento, los modos, decimos, de tener el ocultamiento en relación a la *Stimmung*, mientras que el ser-para-la-muerte, el cuidado y la cura de la muerte, sería el modo de persistir e insistir en las posibilidades del des-ocultamiento.

B. Platón es el primero en servirse de la muerte de “Sócrates” como figura del destino de la filosofía. El distanciarse de Platón de la figura del filósofo pertenece a la misma clase de recurso que el servirse de personajes o hechos reales y cuya finalidad no es otra que la de elidir al filósofo “Platón” y, con ello, evitar que la autointerpretación se convierta nada más que en un registro de acontecimientos (recuérdese lo que dijimos antes a propósito de la *Carta VII*). Sin embargo, por eso mismo la muerte como destino y como objeto de temor es algo que tiene que considerarse como particularmente relevante para comprender el ser del filósofo, precisamente como la indicación del calado ontológico del saber de la *pólis*.

No es casualidad que una de las virtudes señaladas del guardián, que es el *árjontos*, sea la del “valor”, que ya aparece tratado en el *Laques*, por cuanto constituye justamente el temple, pero también el saber necesario para enfrentar el peligro y así poder salvar a la *pólis*. Recuérdese que la aporía de los diálogos llamados “socráticos” sobre si la virtud puede enseñarse estriba precisamente en la dificultad que consiste en que es un saber que sólo puede tener lugar en punto a uno mismo, como cuidado y por tanto como obrar uno mismo sobre sí mismo. Donde el valor, *andreía*, no es nada distinto del conocimiento de lo temible y por ende el temple de aquel que tiene dominio de sí mismo y se gobierna. Más aún, contribuye al dominio de uno mismo precisamente el ser capaz de reconocer la muerte como el lugar de la desaparición de toda figura. Esto es, como el acontecimiento de rechazo o apartamiento del filósofo, que sería el que persistiría en su sostenimiento. En este sentido se opondría la figura del filósofo entendido justamente como aquel que sabe de su propio límite (“los hombres juiciosos”: *R.* 488 a) y se reconoce en él de aquel otro que es uno más de varios y que Platón llama con frecuencia “los muchos”.

Si consideramos las otras tres virtudes del guardián nos encontramos con otras tantas indicaciones de esta fenomenología del alma, esto es, del alma del filósofo, que es lo mismo que decir del alma que se gobierna a sí misma (que es donde debe buscarse la ambigüedad de la figura de los guardianes, que pueden estar vinculados al ser del filósofo e ir ligados a la figura de consejeros, que es cuando se llaman *phylaké*, o también ser simples “auxiliares”, que es cuando se llaman “guerreros”, *polemikoi*). Las virtudes propias del guardián en relación a este gobernar y gobernarse nos ponen en la pista del “símil de la caverna”, que constituye otro modo de exposición fenomenológica de lo que significa ser dueño de uno mismo. Pero, sobre todo, también el hecho de que tales virtudes no sean en verdad otra cosa que los requerimientos necesarios para el saber y el aprender. Así, Platón distingue entre tres capacidades o potencias que debe acompañar al guardián en relación al saber: la capacidad de sostener lo que sabe en el tiempo, para lo cual necesita memoria, la capacidad de mantener su opinión ante el dolor y, por último, la resistencia a cambiar de opinión ante la expectativa de placeres o temores (*ibid.*: 413). Vamos a dejar la de la memoria para la última sección y pasemos a ocuparnos de las dos primeras cualidades.

El filósofo, lo mismo que el guardián, tiene que tener una recta opinión que no puede estar sometida a cambio. El filósofo tiene que aspirar al ser y ser capaz de soportar “los dolores de parto” (490 b) de este alumbramiento. Es el dolor que en el “símil de la caverna” tienen que soportar los ojos para acostumbrarse a la luz. Pero no es menos el dolor que tiene que estar dispuesto a aceptar cuando regrese a la caverna y se enfrente a la muerte. Esta capacidad es lo que también llama Platón valor. No está claro que el filósofo deba poder enfrentarse materialmente a la muerte, esto es, a lo que llama Platón coacción “en obra”, *érge*. Éste no fue, ciertamente, el caso de Platón con Dión, con el que llegó a temer por su vida, pero sí el de “Sócrates” en la medida en que estuvo asociado a la figura del *démon*, que es otro modo de presentarse y fijarse el alma como eso que gobierna.

La capacidad de no ser influido por la expectativa de placer (o de riqueza) o dolor, por el temor, es la resistencia ante la persuasión, que es el recurso señalado de los demagogos y los sofistas, y que bien podría considerarse como una clase de fuerza sobre el alma. El filósofo que resiste a la persuasión es como un “buen piloto” que mantiene el rumbo fijado (488 d). El filósofo es el que deja que sea la verdad la quien dirija (490 b). En todo caso, tanto una como otra son cualidades del temple y del ánimo del filósofo. Cualidades que no pueden separarse de la propia finitud del hombre y sólo

pueden tener lugar en la práctica (433 e-434 a), como modos determinados de estar templado el ánimo.

4. Olvido, silencio y soledad del filósofo.

A. Una de los aspectos en los que va a incidir la “historia del Ser” que Heidegger inicia en la década de los treinta es la cuestión del “olvido del ser”. Lo mismo que hemos visto con la insistencia en la interpretación del juego entre verdad y no-verdad, aquí tampoco se trata de que haya que recuperar algo, a menos que ese algo no sea otra cosa que el hecho mismo de que el ser sólo se muestra en lo ente y por tanto sustrayéndose y ocultándose como ser. Pues bien, en el curso de 1943/44 Heidegger vuelve sobre la *República* y comenta el texto con el termina el diálogo, el “mito de Er”.

Lo que está en juego en este mito es la “contra-esencia” del des-ocultamiento, de la *a-létheia*, esto es, el ocultamiento u olvido, la *léthe* [Heidegger 2005: 136], del ser. “El acaecer-propicio de la ocultación que se retrae se transforma en el comportamiento humano del olvido” [ibid: 161]. Este comportamiento es el modo en que sólo se puede poner a salvo el ser. Por eso el saber sólo podrá interpretarse desde el olvido, y, así, Platón concebirá el conocimiento como *anámnesis*. Pero lo que resulta más significativo, de acuerdo con nuestro propósito de ganar un paso atrás de carácter fáctico sobre la figura del filósofo, es que justamente el olvido sea también el destino del filósofo de la caverna.

Los peligros a los que expone el filósofo, lo que quiere decir, el verdadero sentido y alcance ontológicos de la muerte y de lo temible, consiste en que el filósofo sea olvidado y que deje de ocupar un lugar reconocible. Pero, ¿no es este precisamente el destino de la verdad si es que le pertenece de modo esencial el olvido?. Como dice Heidegger en el primer curso de los años treinta sobre Platón, la forma de matar eficazmente al filósofo es hacerlo “inocuo e inofensivo”. Esto no es otra cosa que malentenderlo, pues la incomprensión es la mejor forma de acabar con su capacidad liberadora, neutralizándola [Heidegger 1997: 85]. Heidegger fue expulsado de la Universidad y condenado al olvido. Pero con ello el filósofo vio cumplido su destino: dejar fuera el pensar de la “cultura”. ¿Y con ello se acabó el pensar?. Ciertamente no. El filósofo gana de esta manera una particular forma de olvido que le mantiene presente y que le permite estar a resguardo del olvido del olvido del ser. Heidegger lo expresa con estas palabras:

“El filósofo tiene que permanecer solitario, porque, conforme a su esencia, lo *es*. A su soledad no se la puede *persuadir*. El aislamiento no es nada que se pueda querer. Justamente por eso tiene que estar ahí, una y otra vez, en momentos decisivos, y no escapar. No malentenderá externamente la soledad como un retirarse y un dejar que las cosas vayan por sí mismas” [ibid: 86].

La conducta de Heidegger quiere interpretarse de esta manera: durante el Rectorado puede verse justamente como esa intervención necesaria que no deja que las cosas vayan por sí mismas. Pero, ¿y la soledad?. ¿No fue algo igualmente asumido después del Rectorado, reservando su pensar para los cursos primero, y luego para sus escasas intervenciones públicas?. Porque, ¿dejó de hablar en algún momento Heidegger?.

Heidegger no quiso nunca zanjar durante su vida su *affaire* del Rectorado. Dijo que esto podría perjudicar al “cuidado de mi propio trabajo” [citado en Heidegger 1989a: XLIV]. Es claro que el mundo intelectual no le dejó olvidar lo que había pasado.

Pero también parece claro que Heidegger no olvidó en ningún momento y que siempre sostuvo el olvido del olvido: la insistencia en la crítica a la democracia constituye justamente el afianzamiento ético de su figura y la prueba de nunca dejó de estar ahí en los momentos decisivos, a saber, cuando el dominio de la técnica, y su fórmula política, el “americanismo”, se hizo planetario.

B. En Platón puede considerarse que el “destierro”, la expulsión de la *pólis*, constituye la posibilidad para pensar del filósofo (*R.* 496 b), la que le permita justamente estar en soledad en ese sentido existencial que buscamos. Y, de hecho, pasando ahora a la autointerpretación de Platón, sus intentos de llevar el pensar filosófico al gobierno de Siracusa pueden considerarse en cierto modo como acontecidos en su destierro, lejos de la Atenas natal.

Pero lo que resulta particularmente interesante sobre la facticidad del ser del filósofo es la importancia de la memoria como cualidad, también en los guardianes. A saber, porque lo que supone mantener la opinión a salvo del olvido no es otra cosa que un modo de pensar consecuente en el que uno, a la postre, se debe a sí mismo. Si se quiere, un modo en el que uno gana algo como un sí mismo reconocible y definido. Porque la filosofía, en efecto, “es pobre y está sola” (495 e-496 a), y al filósofo sólo le queda, en esa su soledad, la firmeza del recuerdo y el sostenimiento del ser frente al olvido en medio de lo ente. Tal fue la soledad y la dignidad de Sócrates ante el tribunal. Y tal es la virtud correspondiente:

“esta fuerza y preservación en toda circunstancia de la opinión recta y legítima acerca las cosas que han de ser temidas y de las que no, es lo que yo llamo valor” (430 b)

a) Resumen: el propósito de este trabajo es doble. Por una parte se trata de ver cómo Platón inviste al filósofo de las virtudes del guardián toda vez que su particular hacer no es otro que el de uso y cuidado del alma, por tanto, siempre y al mismo tiempo la exposición a su finitud, que es lo que explica la necesidad de pruebas y de una particular forma de prácticas para asegurar la rectitud de su opinión. Por otra parte, y partiendo de la interpretación heideggeriana de la verdad, mostraremos cómo la interpretación platónica de la *a-létheia* está concernida también por el permanente e insistente peligro del olvido del ocultamiento, el destino de la muerte o del olvido del filósofo. Heidegger ha hecho una particular apropiación de esta clave interpretativa. El "símil de la caverna" va a ocupar un lugar clave en su interpretación del papel político de el filósofo, así como en su propia autointerpretación de la época del Rectorado.

Abstract: The purpose of this paper is twofold. On the one hand, we will try to show how Plato attributes the guardians virtues to the philosopher since his particular acting is the use and care of the soul, that is, the exposition to his finitude. This explains how, in order to fasten the rectitude of the guardians' opinion, proofs and practices related to the character and courage are needed. On the other hand, and starting from Heidegger's interpretation of the truth, we will show how Plato's own understanding of the *a-létheia* is also concerned by the permanent and insistent danger of the oblivion of the concealment, the death and the oblivion of the philosopher as his destiny. Heidegger has made a particular appropriation of this hermeneutical clue. The "cave's allegory" is going to be placed in the very centre of his interpretation of the politician's role, as well as in his self-interpretation of his Rectorat's address.

b)

Bibliografía

- Duque, F. (ed) (1991): *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Madrid, Del Serbal.
- Heidegger (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1929/30), Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann (GA 29/30).
- (1989a): *La autofirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos.
- (1989b): *Nietzsche I*, Pfullingen, Neske.
- (1996a): *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann (GA 9).
- (1996b): *Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann (GA 9).
- (1997): *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931/32), Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann (GA 34).
- (2001): *Vom Wesen der Wahrheit* (Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1933/34), in *Sein und Wahrheit*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann (GA 36/37).
- (2005): *Parménides* (curso de semestre de invierno 1943/44), Madrid, Akal.
- Leyte, A (1991): *La política de la historia de la filosofía de Heidegger*, in Duque, F. (1991), pp. 123-145.
- (2005): *Heidegger*, Madrid, Alianza.

Platón: *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.

— *Dudosos, apócrifos, cartas*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992.

— *La República*, trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández, Madrid, Alianza, 2005.

— *Platonis opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruit Ioannes Burnet, Oxford, 1900-1907 y reimpresiones posteriores.

c) Palabras clave: verdad, *alétheia*, des-ocultamiento, dominio de uno mismo, coraje, política.

Key words: truth, *alétheia*, non-revelment, self-government, courage, politics.

d) Nombres: Platón, Heidegger.

e) Temas:

- la vinculación entre filosofía política;
- las pruebas de los guardianes en *Republica*.;
- el "caso Heidegger";
- la interpretación heideggeriana del "símil de la caverna";
- la interpretación heideggeriana de la verdad como des-ocultamiento;
- la soledad y el olvido como destino del filósofo.

f) Platón, *Republica* 330a, 330d-e, 342e, 343b, 351c-d, 413, 430b, 433e-434a, 488a, 488c-d, 490b, 495d-496a, 496b, 498b, 515a, 516a, 516c-d, 521 c, 553 a, 596d-e, 597c, 598b, 601d-e.